



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1997

Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92468>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (1997). Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit. In: Segl, Peter. Mittelalter und Moderne : Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt : Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995. Sigmaringen: Thorbecke, 31-53.

Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit

VON CHRISTIAN KIENING

I.

Im ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts gestaltete Wolfram von Eschenbach im ›Parzival‹ eine Szenenfolge, die in radikaler Weise absolute Liebe und grenzenlose Trauer überblendet. Hatte in der Vorlage, Chrétien's ›Conte du Graal‹, Perceval, zum ersten Mal von der Gralsburg kommend, ein namenloses Mädchen getroffen, das einen toten Ritter beklagt¹, so begegnet bei Wolfram Parzival diesem Mädchen, seiner *germainne cosine*, die nun den Namen Sigune trägt, insgesamt viermal. Aus den über den Text verstreuten Episoden entsteht hier die berührende Skizze einer Liebesgeschichte *post mortem*, die so fasziniert haben muß, daß Wolfram ihre Vorgeschichte in zwei Entwürfen zu einem nie abgeschlossenen weiteren Roman (›Titurel‹) ausführte². Im ›Parzival‹ sieht man Sigune zunächst in einer frühen Pietà-Szene mit dem toten Schionatulander im Schoß: sie reißt sich – in klassischer Trauergeste – die langen Zöpfe aus und klagt darüber, daß sie dem jungen Freund im Leben nicht rechtzeitig ihre Liebe geschenkt hat³. Man sieht sie sodann auf einer Linde sitzen: sie hält den einbalsamierten Körper des Toten in den Armen und bricht immer wieder aufs neue in Klage aus⁴. Man sieht sie schließlich als einsame Reklusin, magisch ernährt durch den Gral, in einer steinernen Klausur, die zugleich Grab- und Lege für Schionatulander ist: bleich und schmucklos, trägt sie unter grauem Obergewand

1 Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal*. Altfrz.-dt., hg. von Felicitas OLEF-KRAFFT (RUB 8649, 1991) v. 3430–3433: *il voit par aventure/ Une pucele soz un chaisne,/ Qui pleure et crie et se desraïne/ Come chaitive dolerouse* (v. 3434–3452: Klage des Mädchens); s. R. A. PRESS, *Death and Lamentation in Chrétien de Troyes's Romances: The Dialectic of Rhetoric and Reason*, *Forum for Modern Language Studies* 23 (1987) S. 11–20.

2 Vgl. Wolfgang MOHR, *Zu Wolframs ›Titurel‹*, in: *Wolfram von Eschenbach, Titurel. Lieder*, hg. von W. MOHR (GAG 250, 1978) S. 101–161 (115–120 zum ›Parzival‹); *Literatur bei Joachim BUMKE, Wolfram von Eschenbach* (Sammlung Metzler 36, 1991) S. 188, 290–292.

3 Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, hg. von Karl LACHMANN (1926), III 138, 17–19: *dâ brach frou Sigûne/ ir langen zöpfe brûne/ vor jâmer âzer swarten*; III 141, 17–24 (Sigune): *in unser zweier dienste den tât / hât er bejagt, und jâmers nôt / mir nâch siner minne. / ich hete kranke sinne, / daz ich im niht minne gap: / des hât der sorgen urhap/ mir freude verschrôten: / nu minne i'n alsô tôten.*

4 V 249, 14–20: *vor im âf einer linden saz/ ein magt, der vuogte ir triuwe nôt./ ein gebalsemt ritter tât/ lent ir zwischen den armen./ swen ez niht wolte erbarmen,/ der si sô sitzen sêhe,/ untriuwen ich im jêhe*; V 252, 24–26 (Sigune): *sin sterben mich dô müete:/ ouch hân ich sît von tage ze tage/ vûrbaz erkennet niuwe clage.*

nur ein härenes Hemd und lebt ihre Tage ganz dem Dienst an dem Toten⁵. Am Ende des Textes, als Parzival, neu gekrönter Gralskönig, sich zum ersten Mal bewußt zu ihr auf den Weg macht, ist sie selbst tot und wird zu Schionatulander in den Sarkophag gelegt (XVI 804,8–805,10).

Im Jahre 1977/78 gestaltete François Truffaut in seinem Film »La chambre verte« (v. a. nach der Erzählung »The Altar of the Dead« von Henry James, 1895) in nicht weniger radikaler Weise ein Leben für die Trauer und zum Tode⁶. Julien Davenne, als Zeitungsredakteur auf Nachrufe spezialisiert, widmet sich hier nach dem Tode seiner Frau Julie einem minuziös organisierten Totenkult. Er richtet ein »grünes Zimmer« ein, das ganz der Erinnerung dient und in dem er nächtelang Gespräche mit der Verstorbenen führt. Er läßt eine Wachspuppe von Julie anfertigen, die doch die »lebendige« Erinnerung nicht materialisieren kann. Mit dem Freund Mazet überwirft er sich, als dieser sich nach dem Tod seiner Frau wiederverheiratet und damit die gemeinsame Verpflichtung auf das »Memorialhandeln« verrät. Als das »grüne Zimmer« zerstört wird, kauft Julien eine halbverfallene Kapelle, in der er gemeinsam mit Cécilia Mandel, die ihrerseits um einen Toten trauert, die kultisch-liturgische Verehrung der Toten (d. h. auch der im Krieg gefallenen Freunde und der Idole der Kunst) zelebriert. Bei einem nächtlichen Rendezvous mit Cécilia, die ihn liebt, stirbt er in ihren Armen. Cécilia wird den Kult der Erinnerung weiterführen.

Hier wie dort ein Exzeß der Trauer. Beide Geschichten gelten Personen, die sich nach dem Tod des geliebten Anderen – als eines erotisch und sozial komplementären *alter ego* – in eine Eigenwelt zurückziehen, in der alles auf die Lebendigerhaltung der Erinnerung ausgerichtet ist.⁷ Signes symbiotische Koexistenz mit der einbalsamierten Leiche ist ebenso wie Juliens Fixierung auf Relikte und Photos Manifestation des Versuchs, den/die Toten nicht einfach nur zu repräsentieren, sondern durch magisch-personale Objekte auf paradoxe Weise präsent zu halten. Fluchtpunkt dieser in Ersatzhandlungen hergestellten Präsenz ist der jeweils eigene Tod als einziges Mittel, die Differenz des Status zwischen der/dem L(i)ebenden und der/dem Toten aufzuheben. Die Akte des Rückzugs und der Bewahrung vollziehen sich in beiden Fällen in Symbolräumen der christlich-klerikalen Kultur und unter Anlehnung an Elemente des Gottesdienstes. Der individuelle Trauerfall wird damit zugleich nobilitiert und verallgemeinert: in sakraler Umgebung ausgeführt,

5 IX 435,21–436,3: *der helt lac dinne begraben töt: / ir leben leit uf dem sarke nôt. / Sigüne doschesse! hörte selten messe: / ir leben was doch ein venje gar. / ir dicker munt heiz röt gevar / was dô erblichen unde bleich. / sit wertlich vröude ir gar gesweich. / ez erleit nie magt so höhen pin: / durch clage si muoz al eine stn. / Durch minne diu an im erstarp. / daz si der vürste niht erwarp. / si minnete sinen tōten lip.*

6 Vgl. Willi WINKLER, Die Filme von François Truffaut (Heyne Filmbibliothek 80, 1984) S. 193–201; François Truffaut, mit Beiträgen von Serge DANÉY u. a. (Reihe Film 1, 1985) S. 183–192, 285f. (Peter W. JANSEN).

7 Vgl. Sigmund FREUD, Trauer und Melancholie (zuerst 1916), in: Ders., Gesammelte Werke, chronologisch geordnet, 10 (1946) S. 428–446, hier 429: »Die schwere Trauer, die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person, enthält die nämliche schmerzliche Stimmung [wie im Falle der Melancholie], den Verlust des Interesses für die Außenwelt – soweit sie nicht an den Verstorbenen mahnt –, den Verlust der Fähigkeit, irgend ein neues Liebesobjekt zu wählen – was den Betrauten ersetzen hieße –, die Abwendung von jeder Leistung, die nicht mit dem Andenken des Verstorbenen in Beziehung steht. Wir fassen es leicht, daß diese Hemmung und Einschränkung des Ichs der Ausdruck der

gewinnt die Huldigung der Toten selbst sakralen Charakter, zielen die Traueritten auf das Mysterium einer in individueller Liebespassion anverwandten Eucharistie. Wenn hier die Traueritten in den (eigenen) Tod, nicht in eine Überwindung des Schmerzes münden, so läßt sich dies wohl auch als Inversion der von ethnologischer Seite beobachteten weitverbreiteten Folge symbolisch-zeremonieller Handlungen in bezug auf Trennung, Schwelle/Umwandlung und (Wieder-)Angliederung verstehen⁸: die Trennung wird negiert, die Umwandlung nicht als Herstellung, sondern als Verminderung von Abstand betrieben, die Wieder-Angliederung vermieden. In sozialer Hinsicht ist der Trauerprozeß, den beide Geschichten vorführen, gescheitert; doch geht es den Geschichten gerade nicht darum, das Scheitern eindeutig als solches kenntlich zu machen. Sigune wird als Minneheilige stilisiert, die – gemäß einer kühnen Engführung von weltlicher und geistlicher Perspektive – Schionatulander eine paradoxe *magtuomliche minne* (XVI 805,1) aufbewahrt und zugleich *durch die gottes minne / ir magetum ont ir vröude* (IX 435,14f.) hingegeben hätte; ihr Verhalten wird intertextuell mehrfach positiv markiert⁹; ihr Tod in Gebethaltung (XVI 804,23) erweist sie als soteriologisch salviert. Julien wiederum ist nicht in seiner Unerbittlichkeit an und für sich, nur in seinem absoluten Besitzanspruch an das geliebte »Objekt« (der sich erst in dessen Tod ganz erfüllt) als pathologisch gekennzeichnet; sein Verhalten hat Inzenierungscharakter und ist situiert in einem Raum der Artifizialität, steht aber auch in positivem Kontrast zur Todesverdrängung seiner Kriegskameraden und seiner Umwelt.

Keine dieser beiden Geschichten einer *memoria* besonderer Art – nämlich einer *memoria*, die nicht der Schließung einer in der Gesellschaft entstandenen Lücke, sondern der Aufhebung der in die Liebesbeziehung eingebrochenen Differenz dient – kann als repräsentativ gelten für das Trauerverhalten einer Epoche. Verweigerung, eine durch den Tod einseitig gewordene emotionale Bindung aufzugeben, ist im angehenden 13. Jahrhundert sowenig wie im ausgehenden 20. vorbildliches Muster sozialen Verhaltens. Auch wenn das (mittelalterliche) Ideal für die Frau eher das Verbleiben in der Witwenschaft als die Wiederverheiratung vorsah, war damit weniger eine Fixierung auf die Person des Toten anvisiert als eine Beibehaltung des Status als Basis für eine spirituell geprägte Lebensgestaltung¹⁰. Für den Mann wiederum kann eine solche Fixierung – vor dem Hintergrund eines (neuzeitlichen) Ideals funktionaler Daseinsbewältigung – durchaus als Ab-

ausschließlichen Hingabe an die Trauer ist, wobei für andere Absichten und Interessen nichts übrig bleibt. Eigentlich erscheint uns dieses Verhalten nur darum nicht pathologisch, weil wir es so gut zu erklären wissen«.

8 Arnold van GENNEP, Übergangsriten (zuerst frz. 1909, dt. 1986) S. 21.

9 Zweimal (V 253,10–17; IX 436,4–25) wird in den Signeszenen das Verhalten Lunetes gerügt, die im »Erec« ihrer Herrin vorgeschlagen hatte, den Gattenmörder Iwein zu ehelichen.

10 Zum Komplex von Witwenverhalten: Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe, hg. von Louise MIRROR (1991); Veuves et veuvage dans le haut moyen âge, hg. von M. PARISSÉ (1993). Berthold von Regensburg unterstreicht dagegen in seiner Predigt »Von der ê betont lebensnah, daß es für eine Frau, wenn es ihr nicht gelänge, keusch zu leben, besser sei sich wiederzuverheiraten, in: Predigten 1, hg. von Franz PFEIFFER (1862, ND mit einem Vorwort von Kurt RUH 1965) 334,19–25: *Ir witewen, ir sult [...] iuch mit der reinikeit halten, als in diu regel geschriben si. Wellet ir des niht, sô kêret in gotes nâmen zer ê, daz ist mir vil lieber daz ir reht unde redelich mit der heiligen ê sit, wan krenkliche mit dem witewentuome, wan ir gar einen sweren orden habet.*

weichung vom sozialen Konsens erscheinen¹¹. Die historische Differenzqualität, die beide Geschichten besitzen, hat also unterschiedliche Dimension. Wolfram steht mit seiner Skizze der Trauer Signes im Kontext einer zunehmenden Auslotung von Affektverhalten in den volkssprachlichen Literaturen seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert¹². Er hebt sich von diesem Kontext zugleich ab, indem er nicht nur die sprachlichen, gestischen und situativen Modalitäten der Trauerartikulation erprobt¹³, sondern die Trauer der Liebenden als eine unbedingte Kraft zeigt, deren »letale Energie« nicht einfach schrittweise innerweltlich umzulenken ist. Truffaut steht mit seinem Entwurf von Juliens Trauer- und Erinnerungskult im Kontext einer Kultur, in der die Idee von »Liebe als Passion« längst trivialisiert ist, in der »Idealisierung und Paradoxierung als Codeformen [von Liebe] durch Problemorientierung abgelöst« sind¹⁴ und in der Trauer den Weg ins Verstummen und Verstecken sucht¹⁵. Der Exzeß, von dem her sich Normalität definiert, hat damit anderen Charakter erhalten: was bei Wolfram an der Grenze zur religiösen Praktik sinnhaft werden konnte, ist bei Truffaut an die Grenze zur Pathologie gerückt¹⁶. Den Hintergrund bildet bei ihm das Wissen, daß Trauer zwar als Reaktion auf eine Verlusterfahrung nunmehr auch theoretisch anerkannt, doch zugleich als Übergangsphase in einem psychologischen Modell der »Problembewältigung« von symbolischen Sinnwelten – die der Film aufs neue beschwört – abgekoppelt ist. Die beiden Geschichten, hier probeweise gegenübergestellt, können solchermaßen Eckpunkte eines historischen Pro-

11 John BOWLBY, Verlust, Trauer und Depression (engl. 1980, dt. [Fischer Tb. 42243] 1983 u. ö.) zitiert zeitgenössische Untersuchungen, die in westlichen Gesellschaften eine bei Männern erheblich größere Bereitschaft zur Wiederverheiratung als bei Frauen erkennen lassen (S. 139).

12 Vgl. Wilhelm FRENZEN, Klagebilder und Klagegebärden in der deutschen Dichtung des höfischen Mittelalters (Bonner Beiträge zur deutschen Philologie 1, 1936) und in dem Sammelband *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII* (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale 5, 1967) die Beiträge von Jean FRAPPIER und Ruggero M. RUGGIERI zur altfranzösischen und von Aurelio RONCAGLIA zur provenzalischen Literatur (S. 69–109, 187–201; 151–183), von Mario GABRIELLI zur nordischen und von Heinz RUPP zur deutschen Literatur (S. 113–147, 205–231); zur Gestik der Trauer in den Texten s. Dietmar PEIL, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec – Iwein – Parzival (Medium Aevum 28, 1975) S. 108–146; guter Überblick zum Gesamtkomplex bei Urban KÜSTERS, Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer, in: *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*, hg. von Gert KAISER (Forschungen zur Geschichte der Älteren Deutschen Literatur 12, 1991) S. 9–75 (mit weiterer Literatur).

13 Wie etwa bei Chrétien und Hartmann (anhand des scheinbaren Erec) oder in den »Floris«-Romanen (anhand der vorgeblich gestorbenen Blanscheffur), wo die Verzweiflung der »überlebenden« Partner bis ins Extreme, bis zur Grenze des Selbstmords, gesteigert und schließlich doch ein glückliches Ende mit einem irdischen Zusammenfinden der Liebenden ermöglicht ist.

14 Niklas LUHMANN, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität (*1983) S. 213.

15 Zur Todesverdrängung Jean BAUDRILLARD, Der symbolische Tausch und der Tod (frz. 1976, dt. 1982) S. 289 u. ö.; Jean ZIEGLER, Les vivants et la mort (Points 90, *1978); einen »Verlust der Trauer« vor allem in den urbanen Regionen der mitteleuropäischen Industriegesellschaften konstatieren Armin NASSEHI [und] Georg WEBER, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung (1989) S. 257–262; ähnlich schon DE MARTINO (wie Anm. 20) S. 12–56.

16 Zu den »pathologischen« Folgen einer Verlusterfahrung und der aus ihr resultierenden Trauer der klassische Aufsatz von FREUD (wie Anm. 7); ausführlich mit Aufarbeitung der älteren Literatur BOWLBY (wie Anm. 11); jetzt auch der Sammelband: *Le deuil*, hg. von Nadine AMAR, Catherine COUVREUR und Michel HANUS (1994).

zesses markieren, in dessen Verlauf, so die Vermutung, sich die diskursive Positionierung und Codierung von Trauer im westlichen Abendland verschoben hätte.

II.

Von Verschiebung zu sprechen, setzt eine Geschichtlichkeit des Phänomens voraus¹⁷. Geschichtlich faßbar ist Trauer aber nicht als »spontanes« Schmerz- oder Kummergefühl (*grief/grieving*), sondern als Set von Verhaltensweisen, die psychische Prozesse in spezifisch determinierte soziokulturelle Formen übersetzen (*mourning*), welche wiederum in spezifisch determinierten Überlieferungsformen zugänglich werden¹⁸. Eine Geschichte der Trauer ist Geschichte von einerseits sozial (durch die Beziehung der einzelnen zur Gemeinschaft), andererseits medial (durch die Gesetzmäßigkeiten der schriftlichen oder bildlichen Überlieferung) konditionierten Verhaltensmustern. Rekonstruieren lassen sich diese für frühere Zeiten in gewissen Grenzen anhand der zahlreichen Aussagen bei antiken und mittelalterlichen Autoren, die Trauerbräuche betreffen¹⁹; kaum je lassen sie sich allerdings im Sinne einer historischen Ethnographie für einzelne Gruppen oder Regionen diachron entfalten oder in eine klare Folge generalisierbarer und repräsentativer, geschlechts- und altersspezifisch differenzierter Haltungen auseinanderlegen²⁰. Als Dokumente gelesen, geben die Zeugnisse bei aller Variabilität Konstanten des Verhaltens zu erkennen, die in zeitgenössischen (außereuropäischen) Gesellschaften Parallelen fin-

17 Zur Geschichtlichkeit von Gefühlen generell die frühe Skizze von Lucien FEBVRE, Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen (frz. zuerst 1941), in: Marc BLOCH, Fernand BRAUDEL, Lucien FEBVRE u. a., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hg. von Claudia HONEGGER (es 814, 1977) S. 313–334. Außerdem: Jean DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts (frz. 1978, dt. 1985 u. ö.).

18 Zur Terminologie aus psychologischer Sicht BOWLBY (wie Anm. 11) S. 30f.

19 Vgl. schon Herodot, Historien II,36.85 (Besonderheiten in Ägypten: Wachsenlassen von Haupthaar und Bart, Bestreichen von Kopf und Gesicht mit Kot u. a.), IV,71 (Skythen: Abschneiden eines Stücks der Ohren u. a.), VI,58 (Sparta); dann z. B. Pomponius Mela, *De chorographia* II,18–20 (zu den Thrakern). Für das Mittelalter findet sich eine immense Sammlung von Stellen bei Georg ZAPPERT, Über den Ausdruck des geistigen Schmerzes im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Förderungs-Momente des Rührenden im Romantischen, in: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Classe* 5 (1854) S. 73–136, sowie bei Peter von MOOS, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur und zum Problem der christlichen Trauer*. 4 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 3,1–4, 1971/72). Zur Semantik: Erhard LOMMATZSCH, Darstellung von Trauer und Schmerz in der altfranzösischen Literatur, ZRPh 43 (1923) S. 20–67; Dietrich RUPRECHT, »Tristitia«. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern (1959). Einzelstudien werden erscheinen in den Akten eines im Nov. 1996 in Bad Homburg veranstalteten Kolloquiums »Trauergesten und Traueritten in sozialgeschichtlicher Perspektive (4.–15. Jh.)«.

20 Versuch einer historischen Ethnographie antiker Klagebräuche bei Ernesto DE MARTINO, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (Biblioteca di studi etnologici e religiosi 31, 1958), der Parallelen zu zeitgenössischen, z. B. lukianischen Bräuchen zieht (S. 57–194) und eine umfangreiche Bibliographie zu weltweiten Klage- und Trauersitten bietet (S. 429–440). Historisch wenig ergiebig ist Hannes STUBBE, Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung (1985), wo im Mittelalter-Abschnitt (S. 190–204) vor allem literarische und bildliche Trauergebärden topischen Charakters genannt bzw. Huizingas Schilderungen der exzessiven burgundischen Hoftrauer übernommen sind.

den²¹. Sie bezeugen die allgemeine Verbreitung von Gesten der Klage (Schreien, Weinen, Ringen der Hände etc.) und der Autoaggression (Ausraufen, Abschneiden oder Ausbrennen der Haare, Schläge an die Stirn, ins Gesicht, auf die Brust etc.)²², sowie von Riten, die in Zusammenhang mit der Aufbahrung, Herrichtung und Bestattung des Toten den Übergang zwischen Zuständen verschiedener Stabilität und die Neubestimmung sozialer Bindungen begleiten²³ – wobei generell die Dauer der Übergangszeit sowohl »mit der Enge der Beziehung zum Toten« wie »mit der Höhe der sozialen Stellung des Toten« zunimmt²⁴. Die »Konstanten« sind allerdings oft genug nur Stereotypen, die nichts über »realhistorische« Praktiken aussagen oder sich vor allem – wie im Falle der vehementen frühchristlichen Kritik an der öffentlichen Exaltiertheit lokaler (mediterraner) Trauersitten²⁵ – *ex negativo* auf solche beziehen. Zudem betreffen die Zeugnisse nur die Außenseite des Phänomens der Trauer, kaum je geben sie Aufschluß über die psychischen Prozesse im Gefolge einer Verlusterfahrung.

Ergiebiger sind diesbezüglich literarische Texte, die individuelle »Affektdramen« überliefern – wie das akkadisch-sumerische »Gilgamesch-Epos«, in dem Gilgamesch, rasend vor Schmerz über den Tod des Freundes Enkidu, eine Lösung des Problems des To-

21 BOWLBY (wie Anm. 11) stellt fest, »daß kulturelle Muster, obwohl sie sich ungeheuer unterscheiden in dem, was sie ermutigen und was sie verbieten, sowie in dem Ausmaß, in dem Zeremonien ausgearbeitet oder verkürzt werden, buchstäblich immer Regeln und Rituale von mindestens drei Arten enthalten: solche, die bestimmen, wie eine fortbestehende Beziehung zu dem Verstorbenen gestaltet sein sollte, solche, die vorschreiben, wo Beschuldigungen angebracht und Wut geäußert werden sollten, und solche, die festlegen, wie lange die Trauer dauern sollte. Auf diese Arten kanalisiert eine Kultur die psychologischen Reaktionen von Individuen und ritualisiert sie in gewissem Maße.« (S. 171 f.). Zum Umgang mit den Toten – u. a. anhand afrikanischer Gesellschaften – Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort* (1975) S. 231–289; unter den vielen ethnographischen Fallbeispielen nenne ich nur die eindrucksvolle Verlaufsbeschreibung der Trauerrituale bei den in Zentralvietnam lebenden (proto-indochinesischen) Mnong Gar durch Georges CONDOMINAS, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo* (Hii saa Brii Mau-Yaang Gôo) (zuerst 1957, als Tb. [Champ ethnologique 107] 1982) S. 286–329; eine Phänomenologie von Trauerformen anhand von 78 nicht-westlichen Gesellschaften entwickeln Paul C. ROSENBLATT/R. Patricia WALSH/Douglas A. JACKSON, *Grief and mourning in cross-cultural perspective* (1976); wichtig auch: Richard HUNTINGTON/Peter METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual* (1979).

22 Vgl. mit Beispielen aus mittelalterlichen Autoren ZAPPERT (wie Anm. 19) S. 76, 87 f. u. ö. Ein in seinem laikalen Charakter zunächst singuläres Bildzeugnis stellt das Sakramentar des Bischofs Warmondus (Anfang 11. Jh.) dar, in dem zehn Illustrationen die Stadien vom Sterbemoment bis zur Bestattung zeigen, wobei jeweils eine weibliche Figur, vermutlich die Witwe, in verzweifelter Gestik erscheint: die Hände flehend zum Himmel erhoben, sich die Haare raufend und auf die Brust schlagend, mehrfach nur mühsam zurückzuhalten, sich über den Toten zu werfen; s. Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'occident médiéval* (1990) S. 211–224 (mit Abb.); Typologie der Gesten bei François GARNIER, *Le langage des gestes* (1989); weitere Lit. zur mittelalterlichen Ikonographie Anm. 37.

23 VAN GENNER (wie Anm. 8) S. 142–159.

24 Ebd., S. 144.

25 VON MOOS I (wie Anm. 19) S. 66 (C 142) u. ö.; Aurelius Augustinus, *Die Sorge für die Toten* [Lat.-dt.], eingel. und erläutert von Rudolph ARBESMANN (1975), S. XLVI–XLVIII; schon Cicero kritisierte die *varia et detestabilia genera lugendi: paedores, muliebres lacerationes genarum, pectoris feminum capitis percussiones*, s. Tusculanae disputationes, hg. von Max POHLLENZ (1918 u. ö.) III, 26, 62; zur Totenklage in Rom Jean PRIEUR, *La mort dans l'antiquité romaine* (1986) S. 18–20.

des sucht²⁶, oder die »Confessiones« des Augustinus, in denen das schreibende Ich den Tod eines Jugendfreundes vergegenwärtigt, durch den es sich in abgrundtiefe Verzweiflung gestürzt sah. Diese bekannte Trauerszenarie aus dem vierten Buch der »Confessiones« ist im Hinblick auf das abendländische Mittelalter wie kaum eine andere geeignet, die Problemlage zu markieren. Augustinus erzeugt hier eine konstitutive Spannung zwischen der aus zwanzigjährigem Abstand heraus möglichen Reflexion und der im Schreiben erzeugten Präsenz des früheren Erlebnisses²⁷. Er erinnert eindringlich den emotionalen Zustand nach dem Tod des Freundes, beschreibt, wie er sich selbst fremd, zur Frage geworden war, wie er »weder Rast noch Rat fand«, wie widerstreitende Gefühle – heftiger Überdruß am Leben, aber auch Furcht zu sterben – ihn aufwühlten, wie seine »zerrissene und blutende Seele« sich nicht weiter von ihm tragen lassen wollte²⁸. Und er sieht zugleich aus dem früheren Bewußtseinszustand die grundsätzliche Gottesferne hervortreten, ohne diesen dadurch völlig abzuwerten. Er stellt fest, daß die durch den Tod zerstörte Freundschaft nicht durch das wahre, göttliche Band der Liebe verknüpft gewesen sei – und hält sie in der Erinnerung doch als eine überaus süße fest (*Sed tamen dulcis erat nimis*, IV 4; *suavi mihi supra omnes suavitates illius vitae meae*). Er deutet an, daß die Verzweiflung über den Verlust genährt worden sei durch die vergebliche Wendung an den falschen, nämlich manichäischen Gott, die den Trauernden nur wieder auf sein eigenes zerrissenes Ich zurückfallen ließ (IV 7) – und läßt sie doch als Ausdruck eines Soseins gelten, an dessen Faktizität ihm gelegen ist (*Sic ego eram illo tempore*, IV 6; *Sic eram omnino, memini*, IV 6; *quod ego tunc eram*, IV 7). Und er betont, daß es eine Narrheit sei, Menschen nur menschlich und ohne Maß zu lieben (IV 7) – und erkennt die Klagen und die Tränen doch als einzig wirkliche Linderung des Schmerzes an²⁹. Die Elaborierung

26 Vgl. L'Épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir, traduit de l'akkadien et présenté par Jean BOTTERO (1992).

27 Zu wenig berücksichtigt ist diese Spannung in der ansonsten meist treffenden Analyse von Heinz-Georg SURMUND, »Factus eram ipse mihi magna quaestio« (Confessiones IV 4). Untersuchungen zu Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der »mors immatura« (Diss. Münster 1977) hier S. 18–30.

28 Augustinus, Confessionum libri XIII, quos post Martinum SKUTELLA iterum edidit Lucas VERHEIJEN (CCSL 27, 1981) IV 6: *Sed in me nescio quis adfectus nimis huic contrarius ortus erat; et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus*; IV 7: *aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar; nec requies erat, nec consilium. Portabam enim conscissam et cruentam animam meam, impatientem a me portari, et ubi ponerem non inveniebam*.

29 IV 7: *Horrebant omnia, et ipsa lux; et quidquid non erat quod ille erat, improbum et odiosum erat, praeter gemitum et lacrimas. Nam in eis solis aliquantula requies*; IV 5: *Et tamen, nisi ad aures tuas ploramus, nihil residui de spe nostra fieret. Unde igitur suavis fructus de amaritudine vitae capitur, gemere et flere et suspirare et conqueri?* Zu den Tränen bei Augustinus SURMUND (wie Anm. 25) S. 42–44. Generell ZAPPERT (wie Anm. 19) pass.; Heinz Gerd WEINAND, »Tränen«. Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Diss. Bonn 1958); VON MOOS 3 (wie Anm. 19), S. 63–66 (T 282–296: Gebetstränen), außerdem Register; Piroška ZOMBORY-NAGY, *Le don des larmes. Un usage des pleurs dans le christianisme médiéval*, Nouvelle Revue de Psychanalyse 47 (1993) S. 153–169 (ohne die vorstehend genannte Lit.). Auch bei Seneca, *Epistulae morales* VII, 63, 1 f., findet sich eine Anerkennung primärer, authentischer und maßvoller Tränen. Petrus Venerabilis spricht in einem Brief über den Tod seiner Mutter davon, daß die Tränen die Buchstaben des Briefes, der die Todesnachricht brachte, verwischt/gebleicht hätten (Ep. 2, 17: *Tunc nimis doloris vi pectus urgente, et literis antequam eas perlegerem lachrymarum nimietate humefactis*;

der Verlusterfahrung in den ›Confessiones‹ dient solchermassen, unabhängig von ihrem kaum zu klärenden (psycho-)historischen Hintergrund, nicht einfach nur dem Festhalten einer Erinnerung, sondern vor allem der Konturierung einer Verzweigungssituation als genuin menschlich und gerade darin zeichenhaft für die Notwendigkeit des Gottesbezuges. Die Kühnheit dieses Verfahrens, das von der modernen philosophischen Anthropologie zur Gründungsurkunde interpersonaler Todeserfahrung erhoben wurde³⁰, besteht darin, Trauer als konstitutives Element einer individuellen Biographie in der Erinnerung aufzubewahren und zugleich in die Intensität der Beziehung zu Gott als absolutem Konsolator und unmittelbarem Gesprächspartner umschlagen zu lassen. Das ermöglicht es, die Spannung von Kontinuität und Diskontinuität aufrechtzuhalten, als innere Spannung eines sowohl erlebenden wie erinnernden Bewußtseins auszuweisen: gedacht wird die Möglichkeit einer elementaren Differenz des Bewußtseins und vorgeführt zugleich deren Umwandlung in eine Figur des Aufschubs, die neue Identität herstellt, den Riß verhindert.

An diesem außerordentlichen Beispiel wird zugleich deutlich, daß das überlieferte Material zu einer Geschichte der Trauer nicht einfach nur einen entweder matten oder schillernden Abglanz »tatsächlicher« historischer Verhaltensweisen und Sensibilitäten bietet, dessen Interpretation dilemmatisch ist. Es bietet vielmehr Einblicke in die jeweilige soziale Konstruktion von Trauer und ist zu verstehen im Zusammenhang von Diskursformationen und Regelsystemen, die die Bedingungen für die Konzeption und Artikulation von Trauer bestimmten und von denen her individuelle »Abweichungen« zu beurteilen sind. Eine Geschichte der Trauer ist immer schon eine Geschichte der Modi der Trauernormierung, und normative Aussagen, ob rigoristisch oder nicht, haben zumal in stark hierarchisch organisierten Gesellschaften jeweils nicht als nur abstrakte Leitbilder, sondern als Aspekte sozialer Praxis zu gelten. In Augustins Trauerdarstellung manifestiert sich das dominierende christliche Regel-/Regulierungssystem, das bekanntlich, auf der Aufhebung, der Transzendierung des Irdischen gründend, profane Trauer als Ausdruck diesseitiger Existenz und Aspekt des Gegensatzes »der objektiven Jenseitsfreude und der subjektiven Verlassenheit und Hilflosigkeit«³¹ nur in temporärem und relativem Sinne akzeptierte; in ihr manifestiert sich aber auch der Versuch, dieses System, das fallweise lebensphilosophisch angereichert sein konnte durch die stoische Lehre von der Affektkontrolle, als Rahmen einer individuellen Biographie zu etablieren, ohne »Regelüberschreitungen« generell auszuschließen. Historisch wirkte dieser Versuch allerdings weniger modellbildend als die zweite Trauerszenarie der ›Confessiones‹ (IX 10–12), Augustins Beschreibung des maßvoll und nicht-öffentlich artikulierten Schmerzes angesichts des Todes seiner Mutter Monnica, eine Beschreibung, die späteren Zeiten zum Paradigma einer »gottgewollten und gottgefälligen Trauer« wurde.³²

ZAPPERT [wie Anm. 19] S. 107; s. a. ebd. S. 134 den Abdruck einer Wiener Predigt des 14. Jahrhunderts, in der den salzigen Tränen Marias bleichende Kraft zugeschrieben wird).

³⁰ Vgl. Paul Ludwig LANDSBERG, Die Erfahrung des Todes (frz. 1935; dt. [Bibl. Suhrkamp 371] 1973) S. 43–49.

³¹ VON MOOS 1 (wie Anm. 19) S. 75 (C 164).

³² SURMUND (wie Anm. 27) S. 31–46, hier 42. Zur Wirkung vgl. Geiler von Kaysersberg, Trostspiegel (Übersetzung der ›Consolatio‹ von Jean Gerson), in: DERS., Sämtliche Werke 1,1, hg. von Ger-

Eben diese Form der Trauer fand im Laufe der Jahrhunderte stärkere Anerkennung dort, wo die Verschärfung des noch moderaten Trauerverdikts des Paulus durch patristisch-mittelalterliche Exegeten³³ oder die Betonung der *obiurgatio dolentis* durch Augustins Zeitgenossen Hieronymus³⁴ nicht durchschlug. Auch Geistliche verließen seit dem Frühmittelalter immer wieder Ausdruck³⁵. Christliche Trauer war zwar weiterhin bestimmt durch das Spannungsfeld zwischen den alternativen Polen »Vernunft oder Leidenschaft, Ablehnung oder Rechtfertigung der Tränen, Betonung des Liebes- oder des Glaubensgebots, seelsorgerliche Verantwortung oder mitmenschliche Teilnahme, Verzicht auf den ›Todeswunsch‹ um der Gemeinschaft willen oder süßer Neid auf die Glückseligen, Heilsgewißheit oder Heilsangst in bezug auf das Los der Toten«³⁶. Doch mehren sich die Stimmen, die eben dieses Spannungsfeld nicht mehr von vornherein entschärfen, sondern in seiner ganzen Schärfe artikulieren. Eindrucksvolle Beispiele bieten die als Selbsttrost gestaltete Totenklage Bernhards von Clairvaux um seinen geliebten Bruder Gerhard, eingeschaltet in eine Predigt über das Hohelied, sowie der

hard BAUER (1989) 234,1–25: *Sagt sanctus Augustinus in dem buch siner bicht do syn liebe müter Monica gestorben was und er der lych mit sinen güten fründen nochvolget zû dem grab do enthielt er sich gantz vor den lüten. das er nit weynt also das man meynt. er het keynen schmerzen oder mitlyden unnd seit ursach wor umb er diß dett und sprach Ich meynt das es nit ersam. noch kumlich oder zimlich wer dem lychnam nochvolgen mit weynen. unnd schrygen / wen das spülgent ze thûn. die do kein hoffnung haben. noch disem leben Nîm wie wol min müter tod ist. noch diser zyt und welt so hoff ich doch festeklich / das sie leb eins sicheren und lüstigern lebens in himel das do on end ist / und aber neütdesten minder / der selb Augustinus als er von im selbs schribt / do die lich vergraben was / und er allein bi im in der zellen saß / da gedacht er an sin müter / wie treuwlich sie in erzogen / und er mit irem gebet / zû cristenlichem glauben bracht hatt. und in solchen gedencen. fieng er an zûweinen und vergiessen sisse trehen / die er enthalten hat / vor den menschen / und bat andachtiglichen gott / das er sich erbarmen wolt / über syn müter und ir verzyhen wolt / alle ire missetat / so sie in diser welt / durch menschliche bledikeit verbracht hett / und wie wol er ein grosse hoffnung zû gott hatt / das ir alle ire sünd verzygen weren. Aus dem Trauerabschnitt des vierten Buches verwendete z. B. Vinzenz von Beauvais in einer vielgelesenen *consolatio* augustinische Sätze als Material, um die Gefahren der *res concupiscibiles* auszumalen, s. Peter VON MOOS, Die Trostschrift des Vinzenz von Beauvais für Ludwig IX, Mittellateinisches Jahrbuch 4 (1967) I 2, 15–56 (Text). Der ›Fulgentius metaphoris‹ zitiert Augustinus (ohne direkten Bezug auf die ›Confessiones‹) als Autorität im Kontext eines negativen Exempels, das auf den Zusammenhang von (übergroßer) Liebes- und Schmerzintensität zielt, s. Hans LIEBESCHÜTZ, Fulgentius Metaphoralis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter (Studien der Bibl. Warburg 4, 1926) S. 66: *Amor enim deordinatus dolorem causat deordinatum, quia tantus est dolor de re amissa, quantus fuit amor in ea habita, sicut docet Augustinus*).*

³³ 1 Th 4,13: *nolumus autem vos ignorare fratres de dormientibus ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent*; zur Exegese des Satzes, auf den die meisten christlichen Konsolationsschriften des Mittelalters zurückgreifen, VON MOOS 3 (wie Anm. 19) S. 68f. (T 305–308), S. 190–196 (T 885–962) u. ö. (Reg.).

³⁴ VON MOOS 1 (wie Anm. 19) S. 68 (C 149), S. 72 (C 158); signifikant für die augustinische Position ist die Differenzierung des paulinischen Satzes im Blick auf das *sicut et ceteri* (s. Anm. 33): *Ideo et apostolus ›de dormientibus‹, inquit, ›nolo vos ignorare, fratres, ut non contristemini, sicut et gentes, quae spem non habent‹. Non tantum ait: ›ut non contristemini‹, sed: ›ut non sic contristemini, quemadmodum gentes quae spem non habent‹. Necesse est enim ut contristemini, sed ubi contristaris, consoletur te spes*, (Sermones 173,3; VON MOOS, ebd., S. 67 [C 146]).

³⁵ Belege bei ZAPPERT (wie Anm. 19) S. 121–136.

³⁶ VON MOOS 1 (wie Anm. 19) S. 75 (C 164).

ebenfalls wohl als Selbsttrost gedachte Dialog des Lorenz von Durham (>Consolatio de morte amici<), der sich in erstaunlichem Maße frei macht von der kirchlichen Konsolationsstoppik³⁷. Parallel zu solchen Ansätzen, die innere Dialektik von Trauer und Trost zu entfalten, manifestiert sich (beispielsweise in der zisterziensischen Mystik) eine allgemeinere Tendenz der Affektsteigerung, die auch genuin geistliche Aspekte erfasst. In Malerei und Plastik ist seit dem 12. Jahrhundert bei dem schmerzvoll seiner Situation eingedenk gewordenen Urelternpaar (Sündenfallszenerie), bei dem mit Leid geschlagenen Hiob, bei den ihre gemeuchelten Kinder beklagenden Müttern (Bethlehemitischer Kindermord) oder bei den um den toten Lazarus Trauernden jeweils eine neuartige Visualisierung des Trauermoments zu bemerken³⁸; auch bei der Passionsdarstellung korrespondiert eine immer stärkere Vermenschlichung der Person Christi und der Kreuzigungsszenen mit einer »zunehmend emotional geschilderten Anteilnahme der anderen am Geschehen beteiligten Personen«³⁹. In der Regel ging es dabei natürlich weniger um den Affekt als solchen denn um die Emphase der Überwindung des Leides (paradigmatisch: in der Auferstehung Christi). Ein Aufweichen dogmatischer Rigorismen dürfte damit gleichwohl verbunden gewesen sein – ebenso eine Ermöglichung oder Verstärkung eigendynamischer Entwicklung von Artikulationsformen. Explizit wird diese Bewegung, in der Trauer als Aspekt der Affektdifferenzierung neues Gewicht bekommt, dort, wo – wie auch in der volkssprachlichen Literatur (s. o.) – Freiräume gegenüber kirchlichen Bindungen bestanden. Der laikale Bologneser Hochschullehrer Boncompagno etwa präsentiert in seiner >Rhetorica antiqua< (1215) in einem Kapitel >De consolationibus< nicht nur, teilweise ironisch-zynisch, ausgefallene Beispiele, sondern reflektiert auch die Dialektik von authentischem Verhalten und literarisch-rhetorischer Stilisierung und bietet abschließend eine fast ethnographische Übersicht zu Trauergebräuchen verschiedener Völker, die punktuell die Relation zwischen Verhaltensformen und Normierungen greifbar macht und affektives Verhalten als ein im Hinblick auf soziale und kommunikative Situationen funktionalisiertes ausweist⁴⁰.

37 Ebd., S. 278–331, 427–445.

38 Vgl. (jeweils mit zahlreichen Abb.) Yvonne LABANDE-MAILFERT, *La douleur et la mort dans l'art des XII^e et XIII^e siècles*, in: *Il dolore* (wie Anm. 12) S. 295–332; Moshe BARASCH, *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art* (1976).

39 Valentino PACE, »Dalla morte assente alla morte presente«: Zur bildlichen Vergegenwärtigung des Todes im Mittelalter, in: *Tod im Mittelalter*, hg. von Arno BORST u. a. (Konstanzer Bibliothek 20, 1993) S. 335–376, hier 360f. Eine in späterer Zeit noch intensivere Imaginierung, die »die Vorstellung des Betrachtenden zu leidenschaftlicherer Emphase anregen« soll, arbeitet Marc-Aeilko ARIS am Vergleich zweier Christusfiguren (Erasmus Grasser, um 1480; Johann W. Hegenauer, um 1740/50) heraus, s. M.-A. ARIS, *Contemplatio und Compassio*, in: *Kirche, Kunstsammlung und Bibliothek des Herzoglichen Georgianums*, hg. von Rainer KACZYNSKI [1994] S. 122–128, hier S. 128.

40 Vgl. von MOOS I (wie Anm. 19) S. 403–407 (C 1020–1034). Wenn Boncompagno die Übersicht mit dem Satz beendet, daß Geistliche zu den Glücklichen gehören würden, die *cum alii flebiles uoces emittunt ipsi dulciter modulantur, cum alii gemunt ipsi ridunt, et cum alii pre dolore suspirant ipsi pre gaudio iocundantur* (von MOOS 3, T 1237), greift er nicht einfach nur die alte Unterscheidung von christlichem und heidnischem Trauerverhalten auf, sondern deutet an, daß die christlichen Muster eben doch nicht jedem gleichermaßen, sondern v. a. ihren professionalisierten Verwaltern zur Verfügung stehen könnten. Die erwähnte neue Eigendynamik affektiver Prozesse dürfte damit bereits vorausgesetzt sein.

Dieses zunächst noch einigermaßen singuläre Zeugnis legt nahe, daß die (von ihren Rahmenbedingungen her) laikale Perspektive auf die Trauer zwar nicht einfach im Gegensatz zur »affektiven Praxis« klerikaler Denk- und Lebenswelten steht, daß sie aber doch eine sukzessive (wenn auch keineswegs kontinuierliche) Emanzipation aus christlich-stoischer Trauerunterdrückung oder -relativierung beförderte – möglicherweise aber auch auf klerikale Diskurse zurückwirkte. Die im späteren Mittelalter anwachsende Zahl von Aussagen zur Trauer entspricht in diesem Sinne weder einem erst zu diesem Zeitpunkt ermöglichten Ausleben des früher »still verborgenen Schmerzes« noch einer Befreiung archaischen Gefühls aus den Zwängen der Normierung⁴¹. Sie ergibt sich eher wohl aus einer in Jahrhunderten vorbereiteten Modifikation der »Affektkultur« im Hinblick auf ein Zulassen jener Extreme, die menschliche Lebensordnungen in Frage stellen und damit zugleich erst in ihrer maßstabsetzenden Form konstituieren oder bestätigen. Wechselwirkungen mit einer sich ausbreitenden Schriftlichkeit, aber auch mit einer sich intensivierenden Bildlichkeit dürften dabei zu beachten sein. Auch jetzt werden in den Zeugnissen nicht einfach lebensweltliche Trauerpraktiken greifbar, sondern Fragmente einer Erfahrung, die sich auf den Prozeß der Reflexion im literarischen oder bildlichen Medium eingelassen hat, die teilweise aber auch »bereits« an der Grenze zur Sentimentalität steht. Die folgenden Abschnitte wollen einige Aspekte dieser neuen Aufmerksamkeit für den Phänomenkomplex von Tod und Trauer vorführen.

III.

Charakteristisch für die Situation in Spätmittelalter und früher Neuzeit ist die Zunahme von pragmatischen Aufzeichnungsformen, in denen zu neuem Selbstbewußtsein gelangte soziale Schichten (Bürger, Kaufleute, Handwerker etc.) Belange der eigenen Lebenspraxis notierten, die früher nur selten schriftfähig geworden waren. Die Rechnungs- und Tagebücher, die Familienbücher, Autobiographien und Anstandsschriften bringen zwar zunächst oft nur karg-lakonische Einträge, die eher der »faktischen« Außenwelt als der »erlebten« Innenwelt gelten, doch ist ein anwachsendes Interesse für »Psychisches« nicht zu verkennen. Frühes Beispiel ist der Florentiner Kaufmann Giovanni di Pagolo di Bartolomeo Morelli, der in seinem 1393 begonnenen Familienbuch ausführlich die Umstände des Todes seines neunjährigen Sohnes Alberto († 1406) notierte und dabei auch die Schuldgefühle zu Papier brachte, die ihn im Gefolge des Todes plagten⁴². Er vermerkt, daß der Versuch, den Schmerz zu bewältigen, indem er das Zimmer seines Sohnes sechs Monate lang vermied, fehlschlug und daß beiden Eltern der tote Alberto in seinem ganzen Wesen, in Worten, Gesten und Handlungen Tag und Nacht vor Augen stand. Nach einem Jahr war der Schmerz eher unerträglicher als erträglicher geworden, und vor allem das Gefühl, am Abend des Todes nicht alle christlichen Mittel eines sakramentalzeremoniellen Todes eingesetzt zu haben, ließ Morelli keine Ruhe finden: »a classical ca-

41 Das betont auch Bernhard JUSSEN, »Dolor« und »Memoria«. Traueritten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter, in: *Memoria als Kultur*, hg. von Otto Gerhard OEXLE (1995) S. 207–252, hier 222f.

42 Pointierte Analyse bei Richard C. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence* (1980) S. 172–185.

se of imperfectly ritualized death«⁴³. Am ersten Jahrestag von Albertos Tod unternahm Morelli eine rituelle Inszenierung, um mit der Seele seines toten Sohnes zu kommunizieren, eine Inszenierung, die er in seinem Familienbuch exakt dokumentierte: er vollzieht einen komplexen Zyklus von Gebeten, kämpft, nachdem er sich zu Bett gelegt hat, zunächst mit dem Teufel und sieht dann vor seinem inneren Auge sein ganzes Leben noch einmal ablaufen; er erinnert sich an die freudige Zeit der Geburt und die ersten Lebensjahre seines Sohnes; schließlich erscheint der Geist Albertos, der ihm versichert, daß er keine Schuld an seinem Tod trage, und ihn von einem Gutteil seiner Sorgen befreit⁴⁴. Morelli zeigt hier also die Trauer angesichts des Verlustes als eine durchaus problematische, nämlich als ihm selbst (zumindest teilweise) bewußten Ausdruck einer fast (im modernen Sinne) »pathologischen« Fixierung auf den Toten, die lebenshemmend wirkt. Die vorgenommene Ritualisierung überblendet die eigene Geschichte und die des Jungen und stellt eine symbolische Überwindung des Todes dar, die zugleich als Erfolgsmoment der eigenen Biographie – nicht unähnlich dem augustinischen Modell – deren Exemplarität im Rahmen des Familienbuches sichert.

Die Ausführlichkeit, mit der hier psychische Prozesse im Gefolge eines Todesfall verzeichnet sind, ist ungewöhnlich. Doch mehrten sich im 15. Jahrhundert die Notizen, die knapp, aber nicht unemotional auf den Tod nahestehender Personen Bezug nehmen⁴⁵. In einer der wenigen adligen Autobiographien des späten Mittelalters, ausdrücklich nur für die Familie bestimmt, widmete Ludwig von Diesbach einen umfangreichen Abschnitt den Ereignissen im Umkreis des Todes seiner ersten Frau, Antonia von Ringoltingen⁴⁶. Er beschreibt die im Gefolge einer vorzeitigen Entbindung aufgetretenen Beschwerden, die Verschlimmerung der Krankheit und schließlich den perfekt christlichen Tod Antonias (Herbst 1487). Die Schilderung der Überführung der Leiche nach Bern und des dortigen Begräbnisses ist durchsetzt mit bewegten Klagen:

Allmechtiger Gott! wie was das ein Scheiden von minen kleinen Kinden, mit dem frommen Korpel ihr Mutter so trostlos und so elenkelich ze ryten / das doch ein semlich Herzlyden in mir was, daß ich wond von Vernunft und Sinnen ze kummen / wenn ich gedacht / daß ich das fromm Herz also nach ihrem Tod mußst führen / und ich gedacht hinder sich an die unerzogen Kind / die ich so ganz trostlos verlassen hat; ouch wenn ich betracht / daß es kum müglich was, daß ich mich in den Stand umer schicken möcht, das nit so klein was / denn ich

43 Ebd., S. 175.

44 Speziell mit Blick auf die Geisterscheinung Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale* (1994) S. 71–76.

45 Beispiele v. a. aus dem Nürnberger Umkreis bei Mathias BEER, *Eltern und Kinder des späten Mittelalters in ihren Briefen. Familienleben in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung Nürnbergs (1400–1550)* (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 44, 1990) S. 184–200 (Tod des Ehepartners), S. 299–309 (Tod eines Kleinkindes).

46 Ludwigs von Diesbach, *Herrn zu Landshut und Diesbach, Chronik und Selbstbiographie*, *Der Schweizerische Geschichtsforscher* 8 (1830) S. 161–215, hier S. 198–205; photomechanischer ND in: *Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 1*, hg. von Horst WENZEL (Spätmittelalterliche Texte 3, 1980) S. 92–152, hier S. 135–142; Neuausg. bei Urs Martin ZAHND, *Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwigs von Diesbachs* (1986) S. 26–115, hier S. 90–101.

noch jung was / by den 34 Jahren. Also das und anders bracht mich darzu / daß wo mir die Mutter Gotts nit Genad than hätt und erworben / so fürcht ich / wär ein hert Sach zu Handen gangen. Es ist mir unnmüglich ze schryben das große Herzleid / so ich erlitten hab. Es ist ouch ungelöblich ze sagen / denn ich befihl allen denen / denen desgelychen beschechen ist oder beschicht / als mir; die wüssen darvon ze sagen. Aber ich wills nehmen uf die Verdammnis miner Seel / daß wenn es nit wider Gott wär und wider ihr und miner Seel Heil / so wett ich geben Gott dem allmechtigen ein Hand und ein Fuß ab minem Lyb / und daß ich die Frowwen möcht han in Fröuden und Heil bis zu eim gutten Alter; das mir doch ein schwere Pin wär / das weiß Gott⁴⁷.

Ludwig wird durch diesen Tod im Kern seiner Existenz getroffen, nichts kann ihn trösten⁴⁸. Er denkt an Selbstmord und erwähnt, daß er, obschon wissend um die Unchristlichkeit eines magischen Revitalisierungsdenkens, eine Hand oder einen Fuß geben würde, um die Tote wieder lebendig machen und bis ins Alter mit ihr leben zu können. In großer Betrübnis und schweren Gedanken verbringt er den Rest des Jahres in Baden. Auch seine Autobiographie bricht er mit diesen noch ganz gegenwärtigen Ereignissen, in denen »das persönliche Ergriffensein über die ursprüngliche Darstellungsabsicht« dominiert⁴⁹, zunächst ab und nimmt erst knapp dreißig Jahre später den Bericht wieder auf⁵⁰.

Andere Texte lassen die Emotionen angesichts von Todesfällen immerhin ahnen. Der Augsburger Kaufmann Lucas Rem vermerkte Anfang des 16. Jahrhunderts in seinem »Rechenschaftsbuch« Geburts- und Sterbezeiten seiner zahlreichen frühverstorbenen Kinder; von dem 1553 geborenen Bertold schreibt er:

Was ein zart schwartzaugend kind und bei 17 wuchen gesund. Da kam In der Neris an, und wolt nit recht raus. Also fong er an tag ze tag abzunemen (nemlich mein son, der ander berchtold) und nam also wunderperlich bei 20 wuchen teglich mer ab, und verzeret In solche krankheit, daz ich mein lebtag kein elenderen anplick gesechen hab⁵¹.

Auch Magdalena Paumgartner in Nürnberg beschrieb ihrem gerade in Frankfurt weilenden Mann in Briefen genau die Krankheit des siebenjährigen Sohnes Balthasar und ver-

47 Chronik und Selbstbiographie, S. 201 f. (WENZEL, S. 138 f.; ZAHND, S. 94/96).

48 Über den eigenen Bruder schreibt er: *Er konnt ouch wol betrachten, daß mir nit liederlich wider ze helfen was, als wir das darnach mit einandren gar eigenklich erlutreten, denn er mir gern ein Trost funden hätt, es mocht aber leider nit gesyn.* (Chronik und Selbstbiographie, S. 204; WENZEL, S. 141; ZAHND, S. 100).

49 WENZEL (wie Anm. 46) S. 94 (Einl. zum Text).

50 Helgard ULMSCHEIDER, *Ludwig von Diesbach*, in: *Verf.-Lex.* 5 (1985) Sp. 993–997, hier Sp. 996.

51 *Tagebuch des Lucas Rem aus den Jahren 1494–1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg*, hg. von B. GREIFF (1861); Auszüge in: *Deutsche Selbstzeugnisse. Aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, hg. von Marianne BEYER-FRÖHLICH (1931) S. 181–199, hier S. 198, 27–31; s. a. Philippe BRAUNSTEIN, *Annäherungen an die Intimität: 14. und 15. Jahrhundert*, in: *Geschichte des privaten Lebens 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance*, hg. von Georges DUBY (frz. 1985, dt. 1988) S. 496–587, hier 573.

suchte, nachdem das durch Würmer und Wassersucht verursachte Leiden zum Tode geführt hatte, ihre Betrübtheit zu mäßigen:

Mus also gedenken, so balt in gehabt, nit unser gewesen ist und leider eine vergebliche freunt gehabt haben. Mus mich demnach nor mit Got zufriden geben, dan ich leider sich, nit mer davon pring, dan schbegung, bösen kopf und böse augen. Mus mirs ausschlagen, so vil mir nor miglich. Desgleichen wolst du augthon, herzlichster schatz, und dirs aus dem sin schlagen und gedultig sein⁵².

Das wirft zugleich Licht auf die Mechanismen der Selbstkontrolle, die bei Trauerfällen wirksam werden. Der Trauerexzeß gilt nicht einfach deshalb als negativ, weil er widerchristlich wäre, vielmehr weil er die von mannigfachen Schwierigkeiten bestimmte kaufmännische Existenz zeitweise des wichtigen Mittels steuernder Rationalität zu berauben droht. Magdalena hatte in Abwesenheit ihre Mannes die Nürnberger Geschäfte weiterzuführen, und so ist auch ihre Bitte zum Abschluß des die Todesnachricht enthaltenden Briefes, ihr Mann möge auf dem Rückweg (für den Hausgebrauch leichteren) Ablaßwein mitbringen, ganz pragmatisch und kaum im Hinblick auf die spezifische Trauersituation gedacht⁵³. Hier geht es nicht nur abstrakt um das Verhältnis zwischen Norm und Praxis, sondern um die Möglichkeiten der Affektentfaltung unter den Bedingungen einer Lebenssituation, die ihre eigenen Normierungsvorgaben mit sich brachte. Ob die Mäßigung der Trauer gelang, läßt sich im Falle der Paumgartners nicht sagen. Wie schwer sie aber selbst Geistlichen fiel, zeigt das Beispiel des in Bayerberg (Mittelfranken) amtierenden evangelischen Pfarrers Balthasar Sibenhar, dessen zweite Frau im Jahre 1599 starb. In seiner Autobiographie berichtet er direkt im Anschluß an einige Passagen, die die Wirksamkeit geistlichen Trostes unterstreichen, von Tod und Begräbnis der Barbara Summerin und macht kein Hehl daraus, daß er größte Lust hätte, auch *abzuscheiden, und bei Christo zu sein*⁵⁴. Erinnerungen tauchen auf an die Situation, in der die Krankheiten Barbaras ihren Anfang nahmen (*hab Ich sie nurdt funff jar recht gesund gehabt. O du edler schatz*). Sibenhars Unglück erhöht sich noch, als kein halbes Jahr später die Tochter Ameley bei der Geburt eines Kindes stirbt: *Thut mich also Immer ein hertzleide über das ander, überfallenn und am Leibe verzehrenn* (S. 121). In einigen für die Halbwaisen gewordenen Kinder bestimmten Versen bezeichnet er sich selbst als *herrlein alt*,

52 Briefwechsel Balthasar Paumgartners des Jüngeren mit seiner Gattin Magdalena, geb. Beham (1582–1598), hg. von Georg STEINHAUSEN (BLV 204, 1895) S. 169 (Brief vom 15. März 1592); s. a. Magdalena & Balthasar. Briefwechsel der Eheleute Paumgartner aus der Lebenswelt des 16. Jahrhunderts, vorgestellt von Steven OZMONT (am. 1986, dt. 1989) S. 89–94. Ähnliche Aussagen finden sich zuhauf – Christoph Kress z. B. schrieb an seine Mutter anlässlich des Todes seines Vaters *bekummer dich nit, wan trauern bulff, wolt ich dir treulich helfen, schlags aus und traur nit, so du doch nix mit auß kanst richten*, s. BEER (wie Anm. 45) S. 192.

53 Vgl. OZMONT (wie Anm. 52) S. 64 und 94.

54 Balthasar Sibenhar, Curriculum vitae, hg. von J. BICKEL, Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte 7 (1900) S. 256–274; 8 (1900) S. 32–45; Auszüge in: Deutsche Selbstzeugnisse. Aus dem Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation, hg. von Marianne BEYER-FRÖHLICH (1932) S. 104–123, hier S. 120, u. a. auch mit dem Satz: *Wie bekümmertlich mir mein Einsamkeit führohin fürfallen und sein wurdt, das kan niemandt besser, den Ich erkennen und wissen*.



Abb. 1 Leichenzug. Illustration in Stahel/Spalatins Petrarca-Übersetzung, Augsburg 1532

das *lebt Inn grossem Unmutt / Wegen der Mutter und Tochter todt* (S. 122)⁵⁵. Trauer angesichts eines Todesfalles kennzeichnet hier wie in anderen Fällen eine emotional im autobiographischen Rahmen herausgehobene Lebensphase, die Züge eines individuellen oder sozialen Dramas erhalten kann.

IV.

Der meist verhaltenen »Theatralität« der privaten Aufzeichnungen stehen in der gleichen Zeit öffentliche Inszenierungsformen gegenüber, die gezielt Elemente der »rites de passage« verwenden. Fürstliche Begräbnisse bildeten massenwirksame Höhepunkte einer Serie von Trauerritualen, deren Etappen und Elemente (Aufbahrung, Requiem, Prozession etc.) politisch und sozial in hohem Maße kodiert waren. Eine Illustration zum Kapitel »Von verliering der haußfrawen« in Stahel/Spalatins Übersetzung von Petrarcas »De remediis utriusque fortunae« (»Von der Artzney bayder Glück / des güten vnd des widerwertigen«, Augsburg: Steiner 1532, Bd. II, f. XXIVv; Faks. hg. von Manfred Lemmer [1984]) zeigt die Situation in wohl kleinstädtischem Rahmen. Der Leichenzug, in genauer status- und geschlechtsbezogener Hierarchie geordnet, zieht am Hause des Witwers

55 Daß er sich wiederum einige Monate später ein drittes Mal verheiratete, muß im übrigen nicht für die Halbherzigkeit der Trauer oder gar für emotionale Gleichgültigkeit zwischen den Eheleuten

vorbei, der dem Betrachter den Rücken zuwendet und, wie seine Kinder, klagend die Hände ringt; der Rosenkranz, den er hält, indiziert, daß die Trauerartikulation als durchaus christliche gedacht werden soll (Abb. 1).

Auch für oberitalienische Stadtstaaten, etwa Florenz, weiß man um die Signifikanz, die im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert die Menge der Kerzen, die Kleidung der Trauernden oder die Anordnung der Gruppen beim Umzug besaßen⁵⁶. Der zeremonielle Ablauf ist in seiner öffentlichen Rhetorik Manifestation einer sozialen Kommunikation, die symbolische, körpergebundene Aktionen in Szene setzt, Standes- und Geschlechterbeziehungen zum Ausdruck bringt und anhand der Notwendigkeit, die durch den Tod in der Gemeinschaft entstandene Lücke rituell zu schließen, das politisch-soziale Gefüge über die Verwundung hinweg neu stabilisiert. In Frankreich und Burgund waren die Trauerrituale Teil des Inszenierungsapparats einer spähöfischen Kultur, die für den hohen Adel eine nach Geschlecht, Verwandtschaftsgrad und Position genau differenzierte Etikette für die Modalitäten der Trauer entwickelte⁵⁷, welche allerdings wohl nicht immer streng eingehalten wurde⁵⁸. Auch Grabdenkmäler spielten dabei eine bedeutende Rolle: auf ihnen wurden die »pleurants«, die in oft typisiert-anonymer, manchmal aber

sprechen; BEER (wie Anm. 45) S. 185–188, widerlegt diese nicht selten geäußerte Annahme an zahlreichen ähnlichen Fällen.

⁵⁶ Vgl. Sharon T. STROCCIA, *Death and Ritual in Renaissance Florence* (The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Sciences 110th ser. 1, 1992); für England: Clare GITTINGS, *Death, Burial, and the Individual in Early Modern England* (1984). Über den Tod der Maria von Burgund heißt es im »Ehrenwerk« des Hauses Österreich (1555), das Hans Jakob Fugger durch den Augsburger Ratsdiener Clemens Jäger herstellen ließ (hier nach der deutschen Bearbeitung: Spiegel der Ehren des Höchstlößlichsten Kayser- und Königlichen Erzhauses Oesterreich [...] durch Johann Jacob Fugger [...] Aus dem Original neu-üblicher umgesetzt [...] vnd in Sechs Bücher eingetheilt Durch Sigmund von Birken, Nürnberg 1668, S. 915): *Ihr Leichnam / ward / zween tage lang / dem Volke gezeigt / und hernach eingebalsamet. Man besenkte ihn / wie sie begehret / den 4 April vor Ostern / in der Kirche daselbst zu Unser Frauen / mit herrlichstem Leichgepränge: aber das Herz / ward in ihrer Mutter Begräbnis bey S. Michael zu Antorf beygesetzt. In der Prozession oder Traur Reihe giengen / erstlich die Observanzen / darnach die Bettel-Munche / ferner die Clerisey oder Priesterschaft von Brugg / wiederum 150 Arme in Schwarz gekleidet / und dann fünf Herolden. Hierauf folgte die Leiche / auf welcher ein mit Edelsteinen köstlich gezielter Erzherzog Hut lagte: und ward selbige von vier Landherren / den Graven vnd Herren von Fiennes, Horn / Lannoy und Lalain, dahergetragen. Der Leiche / folgte der Erzherzog / mit fünf anverwandten Herren / und sovielen anverwandten Groß-Frauen / jede von zweyen Herren geführt. Worauf der Hofstaat / samt den Bürgern die Ordnung beschlossen.*

⁵⁷ Bestes Zeugnis davon gibt Alienor von Poitiers, jahrzehntelang Hofdame am burgundischen Hof, in ihrem im Alter (zwischen 1484 und 1491) verfaßten »Anstandsbuch« »Les honneurs de la cour«, hg. von LA CURNE DE SAINT-PALAYE, *Mémoire sur l'ancienne chevalerie* 2 (1759 u. ö.) S. 171–267, hier S. 254–259; dt. Übersetzung: Johann Ludwig KLÜBER, *Das Ritterwesen des Mittelalters nach seiner politischen und militärischen Verfassung* 3 (1791) S. 484–487. Dazu Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* (niederl. zuerst 1919, dt. [Kröners Taschenausgabe 204] 1969) S. 64–69, und JUSSEN (wie Anm. 41) S. 212–218, 251f. (Wiederabdruck des Textes von La Curne de Saint-Palaye). Über Trauerzeiten als Zeichen einer (sozial regulierten) Pietät im Bürgertum BEER (wie Anm. 45) S. 188.

⁵⁸ Text bei JUSSEN (wie Anm. 41) S. 251, Nr. 6; s. a. HUIZINGA (wie Anm. 57) S. 68f.

auch in der Trauergestik lebhaft individualisierter Form den Leichenzug nachbilden, zum konstanten Zeichen der emotionalen Teilnahme der (Über-)Lebenden⁵⁹.

Der formbewußte Ästhetizismus, mit dem die höfische Trauer gestaltet wird, ist auch charakteristisch für die Totenklagen, die von mehreren Generationen der »rhetoriques« in Frankreich, Burgund und den Niederlanden zu einem eigenen literarischen Typus ausgebildet wurden⁶⁰. Hier ging es nicht nur darum, mit den zentralen und oft stereotypen Elementen von *lamentatio*, *laudatio*, *commendatio* und *consolatio* den Akt der Trauerarbeit nachzubilden, sondern auch mit einem Gestus der Überbietung sich auf eine geläufige literarische Tradition zu beziehen. Die Texte zielten einerseits auf eine gesteigerte Authentizität des Schmerzes, andererseits auf den poetischen Prozeß, der eben diese Authentizität in der Sprache erzeugt. Sie versuchen, präsent zu machen, was unwiderbringlich absent ist, nämlich den toten Körper, und versuchen zugleich, mit dieser Herstellung von Präsenz den literarischen Akt der Repräsentation anzureichern. Dabei entstehen komplexe intertextuelle Spiele, die Tod und Trauer als experimentelle Formen nutzen, um das Verhältnis von Ereignis und Text, von Lebenswelt und Schrift zu diskutieren; Spiele, die auf Modelle christlicher *consolatio* rekurrieren und sich doch nicht allein deren Wirksamkeit anvertrauen. Die Totenklagen wollen sich nicht mehr im konsolatorischen Effekt »aufheben«, sondern als Medien der Inszenierung und der Aufhebung des Schmerzes selbst zu Wirkungsmächten eines poetischen Rituals werden⁶¹.

Diese »Rhetorik der Sensibilität«, die sich ihrer eigenen Mittel sehr genau bewußt ist, begegnet ähnlich im deutschsprachigen Raum schon kurz nach 1400 im »Ackermann« des Johannes von Tepl. Der Dialog zwischen dem Witwer und dem Tod überführt hier die personale Verlustsituation in ein Wechselspiel von Exponierung und Verweigerung konsolatorischer Strategien, bei dem schließlich stoische Menschen- und Weltverachtung gegen ein emphatisches Menschen- und Frauenbild stehen. Der Kläger rechtfertigt sich unter anderem mit Blick auf die Naturhaftigkeit der Trauer: *Wann ich sihe, das vnter (vn)vernünfftigen tieren eint gat vmb des andern tott trauret von angeborem zwange* (21,7,4–8)⁶². Und er widersetzt sich damit der stoischen Moralphilosophie, vor deren

⁵⁹ Repertoriumsartige Übersicht über Skulpturen, Zeichnungen und Handschriftenillustrationen im europäischen Raum (mit vollständiger Bibliographie zu den französischen »pleurants«) in dem Katalog: Les Pleurants dans l'Art du Moyen Age en Europe [Text: Pierre QUARRÉ] (1971); zu den beiden ausdruckskräftigsten Typen, den Grabdenkmälern für Philippe le Hardi (teilw. von Claus Sluter) und Jean de Berry, ebd., S. 34–37, und das Bändchen: Les Pleurants des Tombeaux des Ducs de Bourgogne présentés par Pierre QUARRÉ (1971).

⁶⁰ Claude THIRY, *La Plainte funèbre* (Typologie des sources du moyen âge occidental 30, 1978); Christine MARTINEAU-GÉNIEYS, *Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550* (Nouvelle bibliothèque du moyen âge 6, 1978) S. 295–437; S. F. WITSTEIN, *Funéraire poëzie in de nederlandse renaissance. Enkele funeraire gedichten van Heinsius, Hooft, Huygens en Vondel bezien tegen de achtergrond van de theorie betreffende het genre* (Nederlandica Traiectina 17, 1969).

⁶¹ Ausführlicher in meinem Beitrag: Inszenierte Tode, ritualisierte Texte. Die Totenklagen um Isabella von Bourbon († 1465) und Maria von Burgund († 1482), in: »Aufführung« und »Schrift« in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Jan-Dirk MÜLLER (DFG-Symposien. Berichtsbde. 17, 1996) S. 455–493.

⁶² Johannes de Tepla, *Epistola cum Libello ackerman* und *Das büchlein ackerman*, hg. von Karl BERTAU (1994).

Hintergrund der Gesprächspartner Tod argumentiert. Seneca hatte zwar in der Trostschrift ›Ad Marciam‹ das *desiderium suorum* zunächst als naturhaft akzeptiert, doch gleichzeitig betont, wie kurz in der Tierwelt der Schmerz über vermählte oder verlorene »Familienmitglieder« sei, und hatte schließlich angesichts der Tatsache, daß der Schmerz durch die Zeit vermindert werde, dessen Naturhaftigkeit verneint⁶³. Obschon der Mensch als einziges unter allen Lebewesen lange in seiner Sehnsucht nach dem Verlorenen verharre, sei diese doch keine affektiv notwendige, vielmehr eine willentlich konstituierte⁶⁴. Dieser für das stoische System der Affektkontrolle zentrale Gedanke erscheint im ›Ackermann‹ in perspektivisch gebundener Modifizierung: der Kläger stellt sich in den Kontext der Natur, die er als zwar unvernünftig, aber doch sozial, d. h. partnerschaftlich organisiert denkt, und »drängt« mit der Bitte um Rat, Unterweisung oder Ersatzleistung den Tod zugleich in die Rolle des Stoikers, hält dann jedoch, als dieser auf der Basis der stoischen Philosophie eine Austreibung der Trauer aus dem Gemüt empfiehlt, an der *memoria* als Spezifikum humaner Existenz fest. Signifikant ist hier die Hartnäckigkeit, mit der die Berechtigung der Klage und das Recht auf Trauer verfochten werden⁶⁵ – gegen einen Gesprächspartner, der nicht einfach den Tröster, sondern zugleich den Traueranlaß verkörpert, der somit in paradoxaler Weise den Widerstand eines Bewußtseins repräsentiert, das an der Radikalität der Verlusterfahrung festhält. Die Frage nach der Naturhaftigkeit der Trauer ist damit ebensowenig wie bei Seneca definitiv entschieden, doch wird das abschließende göttliche Urteil immerhin den Ackermann in der Berechtigung seiner Klage bestätigen: *Den zwinget leytt zu clagen* (33,6,6–8). Nur im Hindenken auf den »absoluten Gesprächspartner« soll hier schließlich das Sich-Abfinden mit dem Verlust bewerkstelligt werden⁶⁶.

Dieser Widerstand gegen die (nicht selten einseitig verzerrt präsentierte) stoische Konzeption einer die Schicksalsschläge des Lebens auffangenden seelischen Ausgeglichenheit, die in Petrarcas ›De remediis‹ wirkungsreich erneuert und erweitert wurde,

63 Seneca, Ad Marciam, in: Ders., Philosophische Schriften 1, hg. von Abel BOURGERY und René WALTZ, übers. von Manfred ROSENBACH (1969) VII,1f.: *At enim naturale desiderium suorum est. – Quis negat, quamdiu modicum est? Nam discessu, non solum amissione carissimorum necessarius morsus est et firmissimorum quoque animorum contractio. Sed plus est quod opinio adicit quam quod natura imperavit. Aspice mutorum animalium quam concitata sint desideria, et tamen quam brevia; VIII,1: Deinde quod naturale est non decrescit mora. Dolorem dies longa consumit: licet contumacissimum, cotidie insurgentem et contra remedia efferuescentem, tamen illum efficacissimum mitigandae ferociae tempus enervat.* Zur Spannung der wohl aus unterschiedlichen Traditionen stammenden Aussagen Theodor JOHANN, Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (Studia et Testimonia Antiqua 5, 1968) § 84f.

64 Ad Marciam VII,2: *Nec ulli animali longum fetus sui desiderium est nisi homini, qui adest dolori suo nec tantum quantum sentit, sed quantum constituit afficitur.* Analyse des gedanklichen Aufbaus der ›Consolatio ad Marciam‹ bei JOHANN (wie Anm. 63) § 301–326 (zur ›Consolatio ad Polybium‹ § 327–346).

65 Ein Versuch, dies mit modernen Kategorien der Trauerarbeit zu erfassen, bei André SCHNYDER, Die Trauerarbeit des Witwers. Vorläufiger Versuch, ein altbekanntes Werk neu zu sehen, Jahrb. der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 4 (1986/87) S. 25–39.

66 Genauer Christian KIENING, Schwierige Modernität. Der ›Ackermann‹ des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels (MTU 114, 1997).

verbindet den ›Ackermann‹ mit den monologischen oder dialogischen *consolationes*, die seit Beginn des 15. Jahrhunderts im italienischen Raum zahlreich wurden⁶⁷. Hier geht es nun teilweise explizit um das Wesen der Trauer. In einem 1400/1401 mit Francesco Zabarella geführten Briefwechsel wandte sich Coluccio Salutati gegen die stoischen Tröstungen des paduanischen Juristen. Er führt die peripatetische Tradition ins Feld, die eher als die harsche stoische Position menschlicher Lebensrealität und Affektbestimmtheit angemessen sei⁶⁸. Ausgeführt sind diese Argumente in dem als regelrechtes Manuale des Trostes gestalteten ›Dialogus consolatorius‹ des bekannten Humanisten und Hebraisten Giannozzo Manetti von 1438⁶⁹. Hier werden die traditionellen Trostgründe, die Angelo Acciaiuoli angesichts des um seinen vierjährigen Sohn Antonio trauernden Manetti aufrollt, von diesem Schritt für Schritt »widerlegt«. Manetti begründet in seinen eigenen Reden das Recht auf Trauer, indem er diese als Zeichen höherer *humanitas*, als Zeichen eines bestimmten Status des Menschen als *animal sociale et civile* interpretiert, damit ansatzweise ein phylo- und ontogenetisches Entstehungsmodell der menschlichen Trauer vertritt.⁷⁰ Er wird abschließend von dem Prior Niccolò, der aus geistlicher Perspektive über das im Dialog ausgebreitete Für und Wider der Trauer entscheiden soll, bestätigt, denn dieser sucht nicht die traditionell-christliche Aufhebung des Schmerzes, sondern geht Altes und Neues Testament auf Stellen durch, die bezeugen können, daß Trauer zum Wesen der menschlichen Natur gehört. Eben dieser »Empirismus literarisierte Erfahrung« beschert schließlich dem trauernden Giannozzo sein Moment der *catharsis*, läßt die in der Anspannung des Dialogs zurückgehaltenen, nunmehr läuternden Tränen hervorbrennen.

Trauer dient hier im italienischen Bürgertum als Anstoß zur Reflexion auf eine sozial erfolgreiche Lebensgestaltung und einen kommerziell begründeten familiären Wohlstand sowie als Antriebsmoment einer affektiv-rhetorischen Entfaltung der humanistischen Frage nach der *condicio humana*. Die Trostschriften treffen teilweise in ihrer Aufwertung des Menschen als integralen leiblich-seelischen Wesens zusammen mit Texten zur *dignitas hominis*, die etwa zur gleichen Zeit eine Blüte erleben. Wie diese zielen sie nicht nur auf die philosophische Theorie, sondern auch auf die gesellschaftliche Praxis: sie wollen auf die Psyche des Trauernden einwirken und sich zugleich der lebensweltlichen Verbundenheit innerhalb der städtischen Intelligenzija versichern⁷¹. Nicht zufällig beziehen sich zahlreiche der renaissancehumanistischen *consolationes* auf den Tod von

67 Systematisch aufbereitet bei George W. McCURE, Sorrow and Consolation in Renaissance Humanism (1991).

68 Ebd., S. 95–98.

69 Giannozzo Manetti, Dialogus consolatorius, hg. von Alfonso DI PETRIS (Temi e testi 32, 1983), mit ausführlicher interpretativer Einleitung und Literatur; zum prozessualen Verlauf des Dialogs mein Beitrag: Humanistische Trostdialoge des 15. Jahrhunderts, in: Boten, Briefe, Gespräche, hg. von Horst WENZEL (1997).

70 Dialogus III 1–4 u. ö.: Eben deshalb könne Trauer bei unterentwickelten »Randvölkern« oder bei Kindern, die sich noch in der Entwicklung befinden (auf diese hatte Angelo [II 1–8 z. T. nach Seneca, Ad Marciam] sein Argument gestützt, daß Trauer nicht naturhaft sei), teilweise oder ganz fehlen.

71 Vgl. McCURE (wie Anm. 67) S. 73–92 zu »consolation and community« am Beispiel von Salutati.

(männlichen) Kindern. An ihm ließ sich die neue Form städtisch-säkularer Identität, die sich an der Familie als innerem sozialen Rahmen und als einer Art von »Affekthaushalt« ausrichtete, von ihrer Grenze her reflektieren⁷².

Dieser »anthropologische Diskurs« findet auch nördlich der Alpen immerhin punktuell Echo. In Wien schrieb 1453 der Franziskanerhumanist Guilhelmus Savonensis (Laurentius Guilhelmus Traversagni de Savona) einen lebhaften, philosophisch-theologischen Dialog *An mortui sint lugendi an non*, um den Klosterneuburger Augustinerchorherren Wolfgang Winthager über den schmerzhaften Verlust der Mutter sowie des Jugend- und Studienfreundes Johannes Schwarz hinwegzuträsten⁷³. Der Text, der sich als dramaturgisch inszenierte Aufzeichnung von Gesprächen gibt, die Winthager, Savonensis und andere anlässlich des Todes des Freundes geführt hätten, ist weniger beachtenswert wegen der Argumente, die Savonensis zur Milderung des Schmerzes verwendet, als wegen der Hartnäckigkeit, mit der Winthager an seiner Verlusterfahrung festhält. In der Emphase freundschaftlicher Verbindung findet er Worte, die teilweise an die Tradition der augustiniischen Freundesklage im vierten Buch der »Confessiones« anschließen⁷⁴. Beachtenswert sind aber auch die Worte des als Schiedsrichter des konsolatorischen Streites bestellten Humanisten und Astronomen Georg Peuerbach. Er rechtfertigt mit Blick auf die kosmische Beeinflussung der menschlichen Passionen in gewisser Weise auch deren nur mangelhafte Kontrollierbarkeit durch den Menschen; und er verleiht in seinem Schlußwort der Meinung des Guilhelmus Savonensis, daß der Tote nicht wirklich zu beklagen sei, säkularen Anstrich, indem er auf den Gedanken des unsterblichen Ruhmes des Johannes Schwarz und seine in der Universität nicht erlöschende *memoria* verweist (*is solus mihi uiuere uidetur et nos uiuendo continue mori*). Vergleichbar wäre die Ausein-

72 Prägnantes Beispiel sind die Schriften, die sich auf den Tod des neunjährigen Valerio Marcello (1461) beziehen. Der Junge, in allen Zeugnissen einhellig als außerordentlich intelligent und frühreif geschildert, war der Liebling seines Vaters, des Venezianer Patriziers Jacopo Antonio Marcello, der über den Tod offensichtlich nur schwer hinwegkam. Im Laufe der Jahre unternahmen es fast zwei Dutzend Texte, teilweise aus eigenem Antrieb geschrieben, teilweise in Auftrag gegeben, teilweise mit, teilweise ohne Kenntnis voneinander entstanden, Jacopo zu trösten, der sie überwiegend in einem repräsentativen Codex vereinte. Das thematische Spektrum der Texte reicht von »konventioneller« christlicher Aufhebung der Trauer bis hin zu einer mit vehementem Antistoizismus verbundenen Betonung der natürlichen Affektdimension der humanen Existenz, wobei auch dogmatisch-logisch gegensätzlich scheinende Positionen in der Praxis wohl in komplementärem Verhältnis stehen, als Anstoß dienen konnten zu einem intellektuellen Spiel der Differenzierung oder Kombinierung, das schon durch die geistig ablenkende Beschäftigung mit dem Wesen der consolation, mehr vielleicht als durch die Inhalte selbst, konsolatorisch wirkte. Ausführliche Rekonstruktion des Kontexts bei Margaret L. KING, *The Death of the Child Valerio Marcello* (1994), bes. S. 1–59, 322–327.

73 Winthager hat anscheinend selbst den Anstoß zur Abfassung des Textes gegeben, von seiner Hand stammt auch die einzige erhaltene Abschrift; zum Kontext der Handschrift und der Wiener/Klosterneuburger Freundschaftsbeziehungen Berthold ČERNÍK, *Die Anfänge des Humanismus im Chorherrenstift Klosterneuburg*, Jahrb. des Stiftes Klosterneuburg 1 (1908) S. 57–94 (mit Edition eines weiteren Trostbriefes von Savonensis an Winthager); Edition und Analyse des Trostdialoges bei KIENING (wie Anm. 66).

74 Vgl. auch von MOOS, *Trostschrift* (wie Anm. 32) S. 199, mit dem Hinweis auf das »Speculum caritatis« des Aelred von Rivaux, in dem die oben diskutierte Passage aus dem vierten Buch der »Con-

andersetzung Heinrich Lurs mit Hermann Schedel über die Berechtigung der Klage anlässlich des Todes des Freundes Leonhard Gessel. Lur begründet hier ebenfalls in Frontstellung gegen überzogenen Stoizismus die Naturgegebenheit der Trauer, wobei er »das vollständige Auseinandertreten von Willen und Affekt für möglich hält und damit die Gleichzeitigkeit von Trauergefühl und geistigem, der *ratio* und *voluntas* zugeordnetem, sich auf die Auferstehungshoffnung gründendem *gaudium* verteidigt, ohne die Spannung zwischen beidem durch die vermittelnde Maßforderung einzuebnen«⁷⁵.

V.

Überblickt man von hier aus die durchaus heterogenen – und noch erheblich vermehrbaren – Materialien zu einer Geschichte der Trauer, so scheint sich immerhin ein gemeinsamer Grundzug abzuzeichnen. Das im 15./16. Jahrhundert wachsende Interesse, Trauer als affektiv herausragendes Element biographischer Abläufe zu dokumentieren, als Teil komplexen sozialen Ritualhandelns zu inszenieren oder als Aspekt anthropologischer Integralität zu konzipieren, scheint insgesamt als Tendenz zu einer »Rehabilitation« der Trauer und »Befreiung« aus philosophisch-theologisch begründeten Zwängen der Normkontrolle verstehbar. Kontinuitäten mit bereits im 12./13. Jahrhundert einsetzenden Prozessen der Affektartikulation und -steigerung sind allerdings nicht zu verkennen. Doch dürften sie vor allem Teilbereiche betreffen, deren lebensweltliche Rückkopplung sich in der frühen Neuzeit wohl verstärkt. So unterschiedlich das Interesse am Traueraffekt hier ausgeprägt ist, und so verschieden die Gruppen sind, die es artikulieren – jeweils bilden stärker laikal bestimmte Lebenswelten Rahmen und Möglichkeit der Entfaltung. Von »Rehabilitation« und »Befreiung« zu sprechen, meint allerdings auch hier keine Lizenz zum Exzeß: auch den renaissancehumanistischen Texten geht es weniger um die Hingabe an die Trauer als um deren grundsätzliche Akzeptanz als Bestandteil funktionierender sozialer Gemeinschaft. So kehrt etwa die parristische Rüge exaltierter (heidnischer) Trauerpraktiken in den italienischen Stadtstaaten als Reglementierung wieder, die der Verhinderung öffentlicher Erregung und der Aufrechterhaltung obrigkeitlicher Kontrolle dient⁷⁶. Auch in zeitgenössischen Bildern, etwa solchen der Beweinung Christi, stehen Darstellung heftig bewegter Klage (Mantegna) und solche stiller Kontemplati-

fessiones« zur monodischen Gestaltung der brennenden Sehnsucht eines Jünglings nach dem Entschwundenen umgestaltet wurde.

75 Ute MENNECKE-HAUSTEIN, *Luthers Trostbriefe* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 56, 1989) S. 111f.

76 Vgl. Diane Owen HUGHES, *Mourning rites, memory, and civilization in premodern Italy*, in: *Rite e rituali nelle società medievali*, hg. von Jacques CHIFFOLEAU, Laura MARTINES e Agostino PARAVICINI BAGLIANI (1994) S. 23–38, hier 31f.: »Whereas churchmen had sought to abolish, or at least to transform, the traditional mourning that kept pagan attitudes alive, urban legislators tried to make it private, to isolate it within a domestic sphere to which the larger community, and particularly its men, might be denied access. [...] In confining women's ancient mourning rituals to the household, urban legislators, like the church fathers before them, were trying to keep their kinetic movements from enflaming the population.« Ähnliche Beobachtungen am Beispiel von Florenz bei STROCCHIA (wie Anm. 56) S. 212–214.

on (Giovanni Bellini) in der gleichen Zeit und Region nebeneinander⁷⁷. Schließlich gilt, daß, so wie im Dialog des Guilhelmus Savonensis letztendlich traditionelle konsolatorische Elemente die Oberhand behalten, auch ansonsten zumindest quantitativ (nicht nur nördlich der Alpen) Texte dominierten, in denen traditionelle Muster der Trauerreindämmung – häufig in Überlagerung christlicher und stoischer Positionen – vorherrschten.

Die angedeutete »Rehabilitation« der Trauer mag solchermaßen in ihrer Frontstellung gegen stoisch-moralphilosophische Rigorismen zwar einen für den Affekthaushalt der neuzeitlich-modernen Gesellschaft wichtigen Aspekt darstellen, die aus einem soteriologisch-eschatologischen Systemdenken erwachsenen Einschränkungen jedoch waren mit ihr nicht einfach aufgehoben. Wie die moderaten Trostschriften der vorausgegangenen Jahrhunderte sind die christlichen *consolationes* auch jetzt von einer nur bedingten Anerkennung der Trauer als Ausdruck der *fragilitas humana* geprägt⁷⁸. Die im 16. Jahrhundert erfolgreichste deutschsprachige Konsolationsschrift, Geilers von Kayserberg »Trostspiegel«, eine Übersetzung von Jean Gersons »Tractatus de consolatione in mortem amicorum«, wendet sich in einer bündigen Auflistung der neun wesentlichen Trostgründe u. a. auch gegen die Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit von *fletus* und *tristitia*, hält aber schließlich doch an einer Natürlichkeit der Trauer fest:

Darumm sprich ich zûm vierden / das ich durch dise vorige leren / nit ußschliessen wil / eyn vernünfftiges und bescheydens weynen den tod syner freünd oder kynd wann das erheischt menschlich natur / und zwingt eyne menschen darzû / und ist etwan eyner nit also stathafftig oder flissig das er des weynens gantz ledig ston müg . des naturlichen bewegens halb . sonder sollend dyse leren verstanden werden von unbescheydnem und unmessigem weynen . und trurikeiten die sich etlich also lossent über kommen . das sy keynen trost wellend uffnemen . und mügend weder essen noch trincken / das do verfarlich und fast schedlich ist⁷⁹.

Trauer wird auch in der frühen Neuzeit – und nicht nur dort, wo die klerikale Norm an Wirkung verlor – gedacht im Modus ihrer sozialen Regulierung und Kanalisierung. Die sukzessive »Befreiung« aus den Zwängen dogmatischer Affektkontrolle, die manche der angesprochenen Zeugnisse nahelegen, ist allemal nur eine relative, die sich weniger durch Modifizierung als durch Ausblendung theologischer Systemzwänge konstituierte. Sie zielt kaum auf jenes »Leben in der Trauer«, das Wolfram im 13. und Truffaut im 20. Jahrhundert imaginierten. Sie läßt aber ansatzweise den Weg erkennen, der von jenem zu diesem führt. Denn der Versuch, die Freiheit des Menschen – im Sinne des anthropologischen Diskurses der Renaissance – als Freiheit zur Selbstannahme, zur Akzeptanz der eigenen Affektbestimmtheit zu verstehen, impliziert zugleich die Annahme der Möglichkeit, daß der Mensch seinen Affekten ausgeliefert sei. Wenn Trauer wie bei Johannes

von Tepl, Giannozzo Manetti u. a. als naturhaft vorgestellt wird, so wird damit auch der Gedanke befördert, die menschliche Psyche sei von ihrer eigenen Natur her determiniert. Galt von stoisch-christlicher Tradition her Trauer als willentlich kontrollierbares Phänomen, so wird die Kontrollierbarkeit nun eingeschränkt im Sinne einer notwendigen Prozessualität der Trauerarbeit, im Sinne also jenes Phasenmodells, das die Grundlage bietet für Analyse und Therapie der Trauer seitens der modernen Psychologie. Die soteriologische Verwerflichkeit unmäßiger Trauer wird damit zur psychologischen Problematik, wobei die »Einschreibung« der Affekt-Ambivalenz in das Bewußtsein gerade dadurch, daß sie sich als »Naturalisierung« gibt, selbst Element kultureller Praktik ist. An der Schwierigkeit der Grenzziehung zwischen Norm und pathologischer Abweichung erweist sich auch hier das Problem, den Menschen zu denken in der Ganzheit von widerstrebenden Einzelkräften und in einem je neuen Balanceakt zwischen der Auslieferung an die Trauer und der Unfähigkeit zu trauern. Eine »Freiheit zur Trauer« bleibt auch im ausgehenden 20. Jahrhundert Utopie, doch diese Utopie vermag sich anders als im beginnenden 13. Jahrhundert nurmehr im Raum der Artifizialität zu legitimieren. Die in der frühen Neuzeit vorbereitete oder zumindest verstärkte Anerkennung der Trauer als anthropologische Gegebenheit wäre, so gesehen, nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit, eine Exklusionspraxis nun wissenschaftlich neu zu begründen, die dem je neu erfahrbaren Widerstand des Trauernden gegen die Aufhebung des Schmerzes gilt⁸⁰.

77 Fruchtbare Gegenüberstellung der unterschiedlichen Trauerauffassung der beiden Maler bei JUSSEN (wie Anm. 41) S. 230–247.

78 Vgl. MENNECKE-HAUSTEIN (wie Anm. 75) S. 105.

79 »Trostspiegel« (wie Anm. 32) 233,18–29; zu Gersons Text MENNECKE-HAUSTEIN (wie Anm. 75) S. 103–106.

80 Für ihre kritisch-anregende Lektüre des Manuskripts weiß ich mich Bernhard Jussen (Göttingen) und Peter von Moos (Marlaval) zu herzlichem Dank verpflichtet.

C 448507
M 448707

1. 274
6

Mittelalter und Moderne

Entdeckung und Rekonstruktion
der mittelalterlichen Welt

Kongreßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes
in Bayreuth 1995

Herausgegeben von Peter Segl



Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen
1997

UNIVERSITÄT ZÜRICH
DEUTSCHES SEMINAR